هو العلیم

حدیث اطلاق و مرز آزادی در برابر حکم عقل

نقد برداشت نائینی و آقا ضیاء از اباحه

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ برائت ـ جلسهٔ

دویست‌وبیستم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

حدیث اطلاق و تفسیر نائینی از اباحهٔ پیش از شرع

بحث راجع به حدیث **«كُلُّ شَيءٍ مُطلقٌ حَتَّى يَرِدَ فيه نَصٌ»** است.

مرحوم نائینی با بیانی که دربارهٔ این روایت دارند می‌فرمایند:

> «منظور از این روایت اطلاق و اباحه در مقام ماقبل شرع است؛ یعنی ظهور روایت در جعل اباحه به‌عنوان لاحرجیّت در ماقبل شرع است. بنابراین اباحهٔ ماقبل شرع مغیّای به ورود نهی شرعی است.[1]»

پیوند تفسیر نائینی با سکوت شارع و لاحرجیت

حالا بحث از اینکه نهی، این ورود آیا به معنای صدور یا به معنای وصول است، آن یک مسئلهٔ دیگری است و با توجه به این مطلب نوبت به ورود یا وصول نمی‌رسد؛ یعنی وقتی که در ناحیهٔ عقدُ الوضع و قضیهٔ اولیٰ از روایت (صدر روایت) صحبت از اطلاق به معنای لاحرجیّت ماقبل شرع

---

۱ جهت اطلاع رجوع شود به الفصول الغروية، ج ۱، ص ۳۴۴.

باشد، در اینجا دیگر مضمون این روایت شبیه مضمون روایات دیگری است که می‌فرماید: «**إنَّ اللهَ سَکَتَ عَن أشیاءَ لَم یَسکُت عَنها نِسیاناً.**»[1] این از باب این است که احکام در ماقبل شرع از یک سعهٔ لااقتضایی بالنسبه به ضیق در اتیان و ضیق در کف برخوردار بودند و با ورود شرع این لااقتضائیت در آنجا برداشته می‌شود.

نقد خوئی بر تفسیر نائینی

مرحوم آقای خوئی در تقریرات مرحوم آقا (رضوان‌الله‌تعالیٰ‌علیه) اشکالی که بر این استظهار مرحوم نائینی می‌کنند این است که می‌فرمایند:

انشای اباحه در برابر گزارش از دوران جاهلیت

اشکال اوّلی که بر این مسئله وارد می‌شود این است که لسان روایت، لسان انشاست نه اِخبار؛ یعنی شارع و امام علیه‌السّلام در بیان انشا، این مسئله را

---

۱ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، کتابُ الحُدودِ، بابُ نَوادِرِ الحُدود، ص ۷۵، ح ۵۱۴۹.

ترجمه من لا یحضره الفقیه، بلاغی و غفاری، ج ۵، ص ۴۲۰:

«امیر مؤمنان علیه‌السّلام برای مردم سخنرانی فرمود و خطبه‌ای خواند و در آن گفت: "همانا خداوند تبارک و تعالی اموری را بدون حکم واگذاشته و آن نه از روی فراموشی است بلکه از روی مصلحت است [پس شما در آن خود را به زحمت نیندازید]."»

می‌فرماید؛ یعنی در واقع ظهورِ روایت، مقام، مقام جعل اباحه است نه اخبار به اینکه در زمان جاهلیت احکام بالنسبه به امر و نهی لا اقتضاء بودند و با ورود شرع اقتضای به امر و نهی پیدا کردند.

مسئله این‌طور نیست؛ بلکه وقتی که امام علیه‌السّلام می‌فرماید: **«کلُّ شیءٍ مطلق»**، کأنّ دارد جعل می‌کند، جعل اطلاق می‌کند، جعل اباحه می‌کند؛ نه‌اینکه منظورشان در اینجا اخبار از **«کلُّ شیءٍ مطلق»** در زمان جاهلی است و با ورود این روایت و نظایر این روایت در مقام انشا این مسئله منافات دارد؛ البته این اشکال، اشکال صحیحی است.

بی‌فایدگی اباحۀ پیش از شرع برای مخاطب کنونی

اشکال دومی که بر مرحوم نائینی وارد می‌شود (به فرمایش مرحوم آقای خوئی) این است که چه فایده‌ای در اینجا دارد؟! فرض کنید شارع بگوید: **«الأشیاءُ مُطلَقةٌ ما لَم یَرِد علیکَ أمرٌ و نَهیٌ»**. هر حکمی در زمان جاهلیت در مقام اطلاق و لااقتضائیت و لاحرجیّت است مگر اینکه نهی نسبت

به او بیاید. این به‌درد ما نمی‌خورد؛ چون اگر در زمان شارع هست در زمان امام علیه‌السّلام هست که اینها در زمان جاهلیت نبودند، ما هم که به طریق اولیٰ در زمان جاهلیت نیستیم؛ بنابراین ایراد این حکم برای مخاطبین و برای مَن یأتی مِن بعدهم چه نفعی دارد؟!

حضرت می‌فرماید که: «در زمان جاهلی این احکام بالنسبه به امر و نهی لا اقتضاء بودند.» به من چه ارتباطی دارد؟! مگر من در زمان جاهلیت هستم؟! من الآن در زمان شرع هستم. پس مغیّا کردن این احکام به ورود نهی شرعی، الآن به‌درد ما دیگر نمی‌خورد؛ چون ما الآن در زمان شرع هستیم و با ورود شرع دیگر بحث از اینکه احکام ماقبل شرع، جنبهٔ اقتضائی و لااقتضائی داشتند لغو است و بحث باید الآن از اباحهٔ شرعیه باشد نه لاحرجیّت عقلیه باشد.

اصل اباحه و قبح عقاب بدون بیان

بحث از روایت در مقام لااقتضائیهٔ احکام ماقبل شرع، ارجاعش به همان مسئله‌ای است که آقایان مطرح می‌کنند که اصل در اشیاء اباحه است و حظر

نیست. این اصل اوّلیه در اشیاء از اینجا آمده است که این احکام در ماقبل شرع مباح بودند به اباحهٔ لااقتضائیه و لا حرجیّة و آن لاحرجیّت، لاحرجیّت عقلی بود؛ به‌جهت آنکه عقل حاکم به قبح عقاب بلابیان است و در ماقبل شرع بیانی نبوده است؛ پس در آنجا قبحی هم وجود نداشته است.

تفاوت الزام عقلی با الزام برخاسته از شرع

البته اینکه ما احکامی داریم که این احکام از مقتضای مقتضیّات عقلیه هستند و ملزوم لوازم عقلیه هستند و الزامشان از ناحیهٔ عقل می‌آید، در اینجا شکی نیست. من‌باب‌مثال محرماتی که حرمت آنها مثل حرمت افطار صوم در رمضان، وجوب صوم رمضان، وجوب صلاة جمعه که اینها هیچ حُسن و قبح عقلی ندارند؛ یا فرض کنید حرمت شرب خمر، اگر این شرب خمر یک امر متعارف باشد، الآن در مجامع خارجی و فرهنگی شرب خمر یک جنبهٔ حرمت عقلی ندارد؛ بلکه فقط یک مفاسد ظاهری و طبّی ممکن است بر آن مترتّب بشود که آن هم در حدّ متعارف و یک حدّ مشخصی شاید مفید هم بدانند؛ یعنی نه‌تنها ضرر ندارد بلکه می‌گویند: «در

هر روز سه سی‌سی یا یک سی‌سی» (نمی‌دانم چقدر!)«مفید هم است!»

نیاز کنونی مکلف به اباحهٔ شرعی

بنابراین بسیاری از احکام از واجبات و محرّمات به‌واسطهٔ اصل اباحه داخل در همان مباحات می‌شوند که به‌عنوان لااقتضائی است؛ یعنی جهت لااقتضائی دارد؛ ولی با ورود شرع این جنبهٔ لااقتضائی متبدّل به جنبهٔ اقتضا می‌شود؛ البته این مسئله صحیح و درست است که حتی خود مرحوم نائینی هم بعید می‌دانم که ایشان به این قضیه معترف باشند که آنچه در این دوره به‌درد ما می‌خورد آن جنبهٔ اباحه شرعی است نه جنبهٔ اباحهٔ عقلی، این به‌درد ما نمی‌خورد؛ چون این اباحهٔ عقلی که منبعث و معلول لااقتضائی و لاحرجیّت ماقبل شرع است با ورود شرع دیگر مرفوع خواهد شد. این دو مطلب در بیان مرحوم آقای خوئی در ردّ مرحوم نائینی بود.

تفسیر آقا ضیاء از عنوان اولی در حدیث اطلاق

اما مرحوم آقا ضیاء در اینجا یک بیانی دارند که با تفصیل نسبت به این مسئله می‌پردازند که آن

مطالب قابل توجه است. ایشان در دو جنبه مطلب را بسط می‌دهند؛ در صدر و ذیل روایت. بحث اول راجع به این است که در **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ»**، منظور از «کل» و این اطلاقی که در اینجا آمده چیست؟ منظور از «شیء» در اینجا چیست؟

ایشان در اینجا می‌فرمایند که منظور اعمّ از هرچه که مشارٌ إلیه بِعنوان أنّه مجهولُ الحکم باشد، این **«کُلُّ شیءٍ»** است نه به‌عنوان أنَّه مجهولُ الحکم که این عنوان ثانوی است؛ بلکه به‌عنوان اولی یعنی **«کُلُّ شیءٍ مطلق»** یعنی «کلُّ شیءٍ بِعنوانِه الاوّلی مطلقٌ حتی یَرِدَ فیه نهی»؛ چون (همان‌طور که مرحوم کمپانی در اینجا می‌فرمایند) اگر ما به‌عنوان مجهولُ الحکم بگیریم خب ممکن است که نهی تعلق بگیرد و منطبق بر این شیء به‌عنوان ثانوی بشود نه به‌عنوان اوّلی و منظور این نیست؛ یعنی اگر منظور از روایت این باشد که هر شیئی به هر عنوانی مباح و مطلق است تااینکه نهی به هر عنوانی بر او حمل بشود...

مثال آب غصبی و تفاوت عنوان اولی و ثانوی

من‌باب‌مثال «ماء»؛ این «ماء» بِعنوانِهِ الأوّلی

و بِعنوانِهِ النفسی مباح است اما ممکن است به‌عنوان غصبی حرام باشد؛ پس این نهی‌ای که الآن از شرب ماء آمده است، عنوان ثانوی است که الآن تطبیق بر ماء کرده است، نه به ماء به‌عنوان من حیث هوهو و به‌عنوان اوّلی. پس منظور از «شیء» این عنوان فی‌حدنفسه است. اگر این «شیء» که منظور خود نفس او باشد، احتمال این عنوان مجهولُ الحکم دیگر از اینجا مرفوع خواهد شد؛ چون اگر بگوییم که: «کلُّ شیءٍ بِعنوان أنّه مجهولُ الحکم مطلقٌ حتی یَرِدَ فیه نهی»، ممکن است که اخباریون در اینجا بگویند که ادلّهٔ احتیاط در اینجا ورود دارد؛ به‌جهت اینکه ادلّهٔ احتیاط در...

نقش ادلهٔ احتیاط در انتخاب عنوان موضوع

... می‌شود، نه بِعنوانِهِ الاولی، ادلّهٔ احتیاط دارد که کلُّ شیءٍ مجهولُ الحکم، کلُّ شیءٍ مشکوکٌ، کلُّ شیءٍ مجهولٌ؛ این مفاد ادلّهٔ احتیاط است. با توجه به این قضیه دیگر ادلّهٔ احتیاط در اینجا ورود دارند؛ لذا مرحوم آقا ضیاء با توجه به این مسئله (و همین‌طور مرحوم کمپانی در اینجا این مطلب را

می‌فرمایند و اشکالی که به‌نظر من می‌رسد بر هردوی این دو بزرگوار وارد می‌شود) یعنی احتمال اینکه أنه مجهولُ الحکم باشد، به‌خاطر این محذور مرفوع باشد، اگر به‌خاطر این قضیه باشد اشکالی که در اینجا وارد می‌شود این است که ادلۀ احتیاط جایی برای **«کُلُّ شیءٍ مطلق حتی یرد فیه النهی»** نمی‌گذارند؛ نه اینکه به‌عنوان أنه مجهولُ الحکم...

اخباریین در اینجا قائل به ورود هستند.

نسبت به این مسئله اشکالی وارد نمی‌شود؛ چون اگر بگوییم: «کلُّ شیءٍ بِعنوان أنّه مجهولُ الحکم مطلقٌ حتی یَرِدَ فیه نهی»، اشکال اخباریین وارد نیست؛ چون اخباریین قائل به ورود هستند. مرحوم نائینی و آقا ضیاء برای فرار از اشکالی که اخباریون بخواهند وارد کنند، می‌گویند که منظور از **«کُلُّ شیءٍ»** عنوان اوّلی است؛ یعنی هر شیئی به‌عنوان اوّلی مطلق است حتی یَرِدَ فیه نهی تااینکه نهی‌ای در آن وارد بشود.

چرا این حرف را می‌زنند؟! چون اگر منظور از شیء، مجهولُ الحکم باشد، بنابراین روایات احتیاط و ادلّۀ احتیاط در اینجا ورود دارند؛ ادلّۀ احتیاط

می‌گویند که در مقام مجهولُ الحکم در اینجا حکم آمده است و وقتی که در مقام مجهولُ الحکم آمده پس ما در اینجا بیان هستیم.

اشکال تعارض حدیث اطلاق با احتیاط در تحریم

اشکالی که به اخباریین وارد می‌شود این است که خود شما ادلّهٔ احتیاط را قطعاً در مورد تحریم منجِّز می‌دانید؛ یعنی برفرض که این ادلّهٔ احتیاط هم شامل واجبات و هم شامل محرّمات بشوند، شکی نیست که شمای اخباریین این ادلّهٔ احتیاط را حداقل در مورد حرمت منجِّز می‌دانید؛ اگر ادلّهٔ احتیاط در مورد حرمت منجِّز باشد، دیگر دراین‌صورت جایی برای روایت **«الأشیاءُ مُطلَقةٌ ما لَم یَرِد علیکَ أمرٌ و نَهیٌ»** و امثال این روایت باقی نمی‌ماند؛ چون لا شکَ و لا شبهةَ که این روایت موارد تحریم را می‌فرماید، نه اعمّ از تحریم و وجوب را.

اگر می‌فرمود: «کلُّ شیءٍ مطلقٌ حتی یَرِدَ فیه أمرٌ و نهیٌ»، در اینجا دیگر بین اخباریین و دیگران جنبهٔ تعارض وجود داشت یا اینکه اصلاً فرض کنید روایت اخباری در اینجا شامل می‌شود؛ اما اگر

بگوییم: **«الأشیاءُ مُطلَقةٌ ما لَم یَرِد علیکَ أمرٌ و نَهیٌ»** در شبهات تحریمیه تصریح است؛ وقتی که صراحت در شبهات تحریمیه بود، اخبار احتیاط هم حداقل شبهات تحریمیه را شامل می‌شوند.

پس دیگر اصلاً موردی برای این روایت **«کلُّ شیءٍ مطلقٌ»** باقی نمی‌ماند؛ به‌جهت اینکه اینها شبهات تحریمیه را می‌رسانند و با توجه به شبهات تحریمیه، اخبار احتیاط مِن حیثُ أنّه مجهولُ الحکم می‌گوید: «أنا بیانٌ، أنا علمٌ، أنا نهیٌ و أنا تصریحٌ فی الکفِّ عن موردِ هذا الشبهة.» از این نقطه‌نظر ادلهٔ اخباریین نسبت به این مورد ناتمام است.

اشکال بی‌فایدگی اباحه برای موضوع به عنوان اولی

اشکالی که در اینجا از یک ناحیه وارد می‌شود این است که اگر منظور از **«کلُّ شیءٍ مطلقٌ»** همان‌طور که مرحوم آقا ضیاء و مرحوم کمپانی می‌فرمایند (یعنی مرحوم کمپانی نه‌اینکه تأیید کنند بلکه این را به‌عنوان یک احتمال ذکر می‌کنند)منظور «شیء» بماهوهو باشد، بنابراین اصلاً چه فایده‌ای در این بیان هست؟! حضرت می‌فرمایند: «هر شیئی که

به‌عنوان اوّلی است مطلق است تااینکه نهی بیاید.»

خب ما هم می‌دانستیم که هر شیئی تا قبل از اینکه نهی بیاید مباح است و وقتی که نهی آمد حرام می‌شود؛ این چه فایده‌ای دیگر در اینجا دارد؟! یعنی نتیجه‌ای دیگر در اینجا ندارد.

توجه کمپانی به لغویت این تفسیر

لذا خود مرحوم کمپانی هم متوجه این مسئله هستند و جوابی که می‌فرمایند این است که اگر ما روایت را بِعنوانِ کلُّ شیءٍ بِما هو هو بگیریم، نه مِن حیث أنّه مجهولُ الحکم، پس فایده‌ای در این روایت نیست و کلام حکیم لغو است؛[1] به‌جهت اینکه هر شیئی مشخص است إمّا أن یَرِدَ فیه نهیٌ فی الواقع أو لا یَرِدَ فیه نهیٌ فی الواقع؛ إن وردَ فیه نهیٌ فی الواقع حرامٌ، إن لا یَرِدَ فیه نهیٌ فی الواقع لَیس بِحرام؛ بنابراین این روایت چه فایده‌ای در اینجا برای ما دارد؟!

پاسخ آقا ضیاء با تکیه بر جلوگیری از بدعت

---

۱ جهت اطلاع رجوع شود به نهایة الدّرایة، ج ۴، ص ۷۲ ـ ۷۸.

مرحوم آقا ضیاء صوناً لِکلام الحکیم عن اللغویّة بخواهند توجیه کنند می‌فرمایند که اشکالی ندارد؛ به‌جهت اینکه ممکن است یک عاقلی در مقام تعقّل به قبح فعل متوجه بشود یا به حُسن اتیان آن فعل پی ببرد. پس بناءًعلی‌هذا وقتی این‌طور شد اگر بخواهد آن فعل را به داعی وجوب یا به داعی حرمت انجام بدهد، بدعت و حرام است؛ بنابراین این روایت برای دفع این بدعت که فعل را به داعی امر یا به داعی نهی انجام بدهیم روایت صحیحی است؛ می‌گوید: «هر شیئی مطلق است تااینکه از ناحیهٔ شارع نهی یا امر نسبت به او صادر بشود.»[1]

مثال دستور طبیب و تفاوت ادراک مصلحت با مولویت

اشکالی که بر کلام مرحوم آقا ضیاء نسبت به این مسئله وارد می‌شود این است که اولاً اگر عاقلی بخواهد حُسن یک فعلی را ادراک بکند و آنچه را امر بکند اتیان بکند، هیچ‌وقت آن عاقل به داعی امر مولوی نمی‌آید آن را انجام بدهد. بله، خیلی از موارد

---

۱ جهت اطلاع رجوع شود به نهایة الأفکار، ج ۲، ص ۲۳۰ ـ ۲۳۳.

هستند مانند اوامر و نواهی ارشادیه مثلاً انسان امر طبیب را اطاعت می‌کند و اتیان می‌کند. آیا این اطاعت امر طبیب به داعی مولویت است یااینکه به‌خاطر یک مصلحتی که در این است؟! یااینکه وقتی انسان نهی طبیب از شرب دوا یا شرب فلان غذا را اتیان می‌کند، این نهی طبیب اطاعت به داعی مولویت است؟ چون طبیب مولویت دارد این نهی را در اینجا اتیان می‌کند؟ یا نه، به‌خاطر ادراک مصلحت در این دوا و ادراک مفسده در این غذاست؟! به‌خاطر این است و به‌خاطر چیزهای دیگر نیست.

اعتبار عمل به ادراک عقل بدون قصد امر مولوی

حالا چه اشکالی دارد اگر شخصی حُسنِ یک فعلی را در شرع ادراک کرد آن فعل را اتیان کند یااینکه اگر قبح یک فعلی را ادراک کرد، نسبت به این کفّ نفس کند و این کمالِ مطلوب است. نه‌تنها هیچ اشکالی ندارد؛ بلکه خیلی هم مطلوب است که انسان نسبت به یک مسائل به اتکا با عقل و آن مواهب الهیه‌ای که به‌عنوان رسول باطن مسائل را برای او مشخص می‌کند کاری را انجام دهد یا ترک

کند. حتی این ادلّهٔ احتیاط هم مگر غیر از این را می‌رساند که درصورتی‌که احتمال مصلحتی هست، مکلف باید اتیان کند و درصورتی‌که احتمال مفسده‌ای هست مکلف باید مسئله را ترک بکند؟! مسئلهٔ مولویت در کار نیست؛ بلکه مسئلهٔ ادراک واقع است.

بنابراین اگر به‌جهت عدم وقوع بدعت و عدم وقوع امر حرام شارع این حرف را بزنند، این یک دعوای بلادلیل در اینجاست.

پرسش از تعبد و وابستگی آن به وجود امر

تلمیذ: تعبد چه می‌شود که در اسلام ممنوع است؟

استاد: مسئلهٔ تعبد در جایی است که امر باشد؛ اما بحث این است که امر نیست. اگر امر نباشد و شخصی به حُسن یک امری پی ببرد این به داعی مولویت این را انجام می‌دهد یا نه به داعی حُسن آن فعل انجام می‌دهد؟!

تلمیذ: ما می‌خواهیم عرض کنیم که به داعی مولویت انجام نمی‌دهد...

استاد: بنابراین روایت در اینجا دیگر چیست؟

بازگشت اشکال لغویت در تفسیر عنوان اولی

پس این روایت دیگر لغو است؛ یعنی اگر منظور از «شیء» را بِعنوان أنّه مجهولُ الحکم نگیریم بلکه به‌عنوان اوّلی بگیریم، «ما لَم یَرِد فیه نهیٌ فَهو حلالٌ»؛ اینکه توضیح واضحات است؛ نیاز ندارد امام علیه‌السّلام بفرماید. «شیء» تا وقتی که امر نیامده است واجب نیست، تا وقتی که نهی نیامده است حرام نیست، من هم می‌دانم حرام نیست! وقتی که امر آمد واجب می‌شود، وقتی که نهی آمد حرام می‌شود، امام چرا بیان کند؟! اینکه توضیح واضحات است.

اباحۀ ظاهری برای موضوع مجهول‌الحکم

پس باید بگوییم که منظور از «شیء» مجهولُ الحکم است؛ کلُّ شیءٍ مشکوکٌ، کلُّ شیءٍ مجهولٌ و این در ظرف شک و در ظرف جهل، بحث روی اباحۀ ظاهریه می‌رود. بحث روی این دو جنبه نمی‌رود که یکی اباحۀ به معنای لاحرجیّت ماقبل شرع باشد که از اساس باطل است؛ چون ما که در زمان شرع نبودیم تا بخواهیم تأسیس اصل کنیم و

بگوییم که: «الأصلُ فی الأشیاء الإباحةُ الحظر.»

همین‌طور در اینجا اباحهٔ واقعیه منتفی می‌شود؛ به‌خاطر اینکه اباحهٔ واقعیّه مغیّای به علم به واقع است، مغیّای به حکم واقع است. نمی‌شود بگوییم که هر شیء مشکوکی مباح است تا وقتی که علم آن حکم واقعی نسبت به او آمده باشد.

تفاوت حکم واقعی موضوع با علم مکلف به آن

همیشه تقابل بین مشکوک، علم به خلافش است؛ نه‌اینکه نفس خود آن امر واقعی و نفس‌الأمری باشد. یک وقت مسئله بین نفس شیء و موضوع بما هوهو است، می‌گوییم که آقا حکم این شیء اباحه است تا وقتی که نهی یا امر نسبت به او بیاید، خب ما الآن بِعنوان أنّه مشکوکٌ و مجهولٌ نگاه نمی‌کنیم، آقا «ما هو حکمُ الخمر؟» می‌گوییم: «حکمُ الخمر حرامٌ لأنَّه صَدَرَ مِنَ الشیء.» «ما هو حکمُ الصلاةِ؟» «الصلاةُ واجبةٌ لأنَّه صَدَرَ مِنَ الشیءِ حکمٌ.» «ما هو حکمُ شُربِ النَبیذ؟» «النبیذُ حرامٌ لأنَّه صَدَرَ...» احکام روی خود موضوع بما هوهو می‌روند؛ یعنی وقتی که سائل سؤال می‌کند یا متکلّم در مقام بیان توضیح می‌دهد موضوع را بما هو

موضوعٌ مدّنظر قرار می‌دهد؛ نه‌اینکه بما هو أنَّه مجهولٌ بِما هو أنَّه مشکوکٌ.

یک وقت بحث راجع به موضوع بما هو موضوع است، این در اینجا مغیّا می‌شود به ورود امر یا ورود نهی از ناحیهٔ شرع در نفس‌الأمر ولو اینکه لَم یَصِل إلینا، ما می‌گوییم که حکم این موضوع چیست؟ اگر برای ما روشن باشد، مشخص باشد، معیّن باشد، می‌گوییم: «حکم این موضوع وجوب یا حرمت است»؛ بحث راجع به مجهول یا معلوم نیست، بحث راجع به خود آن موضوع است.

مثال مادهٔ مردد میان خمر و سرکه

یک وقت ما موضوع را می‌دانیم ولی علم به حکم را نداریم و نمی‌دانیم من‌باب‌مثال در شیئی که مردد بین خمریّت و خَلیّت است، حکم چیست؟ فرض کنید لابراتوار و آزمایشگاه یک شیء را درست می‌کند، ما الآن نمی‌دانیم که حکم خمر روی این موضوع بار کنیم یا غیر خمر. یک آثاری را می‌بینیم که مترتّب بر این است که آثار خمریّت است؛ از یک طرف هم یک آثاری را دارد که آثار خلیّت است؛

یعنی یک ماده‌ای است که هم آثار خمریّت را ممکن است داشته باشد، هم آثار خلیّت را داشته باشد ما نمی‌دانیم الآن چه حکمی بار کنیم؟!

مثال حیوان مشتبه و تفاوت علم شارع با مکلف

فرض کنید یک حیوانی متولد می‌شود که دایر بین کلبیّت یا خنزیریت یا غنمیّت است، الآن ما این حیوان را در بیابان می‌بینیم که هم آثار خنزیر در آن هست و هم آثار غنم در آن هست و ما نمی‌دانیم چه حکمی بکنیم؟! این فی‌نفسه یک حکمی دارد؛ یعنی اگر شارع الآن در اینجا بیاید، نمی‌گوید که: «من نمی‌دانم.» شارع عالم است و می‌گوید: «یا این را ملحق به خنزیر کن؛ لابدّ أن تلحقه بالخنزیر و إما أن تلحقه بالغنم و إما أن تلحقه بالکلب.» شارع چون آگاه بر جمیع مصالح و مفاسد و موضوع است برای شارع هیچ حکمی مجهول نیست؛ اما من نمی‌دانم.

بی‌اثری صدور حکم ناشناخته در رفع شک مکلف

وقتی که من الآن با این موضوع مقابل می‌شوم بِعنوانِ أنّه مجهولُ الحکم مقابل می‌شوم نه بِعنوانِهِ الاوّلی، به‌عنوان اوّلی بحث نیست، من الآن نمی‌دانم

این چیست. چون من بِعنوانِ أنّه مجهولُ الحکم مواجه می‌شوم، بنابراین نمی‌شود این مغیّای به ورود شرع باشد. چرا؟ ورود شرع ارتباط به من ندارد، اگر در شرع یک امری آمده باشد به من چه مربوط است؟! برای من دیگر در اینجا مفید نیست یا اگر در شرع در نفس‌الأمر یک نهی‌ای در این مورد به‌خصوص آمده باشد این برای من مفید نیست یااینکه اصلاً از اشیاء مستحدثه است که اصلاً در زمان شرع نسبت به این موضوع حکم نیامده است؛ اما فی‌نفس‌الأمر و در عالم واقع این یک حکم دارد؛ شارع یا این را حرام کرده است یا این را حلال می‌کند و شق ثالث هم ندارد.

پایان اباحهٔ ظاهری با علم به حکم

بنابراین وقتی که مکلف با موضوع بِعنوانِ أنّه مجهولُ الحکم و بما أنه مشکوک مقابله می‌شود، پس اگر حکم اباحه نسبت به این موضوع بشود، مغیّای او باید علم به حکم باشد؛ نه‌اینکه مغیّای او به ورود حکم در عالم نفس‌الأمر باشد. آن ورود حکم در نفس‌الأمر به موضوعات بما هو موضوعٌ مربوط

است.

دو شیوهٔ بررسی موضوع و حکم آن

یعنی من دو حالت با این مسئله برخورد می‌کنم؛ یک وقت می‌گویم که: «این موضوع یک حکم در نفس‌الأمر دارد.» این موضوع الآن موضوعٌ مِنَ الموضوعات، حادثةٌ مِنَ الحوادث، شیءٌ مِنَ الأشیاء، بِعنوانِ أنَّه شیءٌ، بِعنوانِ أنَّه تحتُ نوعٍ مِنَ الأنواع، بِعنوانِ أنَّه تحتُ جنسٍ مِنَ الاجناس بالأخره شیءٌ مادةٌ فی الخارج و این بدون حکم نمی‌شود؛ یعنی مستحیل است شارع برای این شیء در خارج حکم نیاورد. این مستحیل است.

حالا ما از این ناحیه بحث می‌کنیم که این حیوانی که یُشبِه بِالخنزیرِ و الغنم، لَه حکمٌ مِنَ الأحکام نفس الأمریة فی الواقع یک وقت این مسئله را می‌گوییم، یک وقت سؤال می‌کنیم که: «شما اطلاع از این حکم دارید؟» می‌گویم: «نه، ندارم.»

الآن موضوع و مورد با مورد اوّل فرق کرد. الآن سراغ مجهولُ الحکم آمدیم، آمدیم سراغ اینکه ما علم به این حکم نداریم؛ یعنی یک مرتبه عقب‌تر

آمدیم. حالا که ما علم به این نداریم یعنی هم موضوع ما مشکوک است و هم حکم ما مشکوک است و در هردو مورد ما شک می‌کنیم، بنابراین در اینجا و در این موقعیت اگر امام علیه‌السّلام بفرماید که: «کُلُّ شیءٍ مِن حیثُ أنَّه مجهولُ الحکم مطلقٌ»، این اباحهٔ ظاهریه می‌شود و دیگر اباحهٔ واقعیه نیست.

پرسش از امکان اباحهٔ واقعی برای همهٔ اشیاء

تلمیذ: ما می‌خواهیم بگوییم که اباحهٔ واقعیه است، چه اشکالی دارد؟!

استاد: اباحهٔ واقعیه در آنجایی است که شارع تصریح به اباحه کند و بگوید: «الماءُ حلالٌ»، آنجا اباحه واقعیه می‌شود. در آنجایی که خود موضوع از ناحیهٔ خود شارع نسبت به وجود و عدم، لا اقتضاء است.

تلمیذ: در حالت کلی نمی‌تواند **«کلُّ شیءٍ مطلقٌ»** بگوید؟!

استاد: نه نمی‌تواند، آن دیگر اباحهٔ واقعی نیست؛ چون اصلاً بحث احکام در کلّیه نمی‌آید به‌خاطر

اینکه «شیء» دارای انواع مختلفی است، «شیء» دارای جنس الاجناس است و تحت این جنس انواع مختلف هستند، آیا معنا دارد شارع به‌عنوان یک حکم کلی بگوید که: «همهٔ اشیاء در عالم حلال هستند»؟!

تلمیذ: خمر چطور؟

استاد: خمر هم جزئش هست.

تلمیذ: باشد.

استاد: بنابراین نمی‌شود.

تلمیذ: می‌خواهیم عرض کنیم که آقاجان، شما مأمور به این نیستید که اگر ادراک مصالح و مفاسد کردید مأمور به اجتناب یا به اتیان هستید. شما تا امر وارد نشده اگر هم بدانید این ضرر هم دارد، باید انجام دهید.

استاد: این اباحهٔ ظاهریه می‌شود، واقعیه نشد.

تلمیذ: نه، نسبت به اینکه ما مأمور به ادراک خودمان نیستیم.

واقعی بودن حکم شرعی در ظرف شک

استاد: اگر بحث سابق ما را می‌خواهید مطرح کنید که نفس همین اباحهٔ ظاهریه چون از ناحیهٔ شرع آمده خود او حکمٌ واقعیٌ، اگر منظورتان این است،

خب بله ما در اینجا می‌توانیم بگوییم که دو حکم واقعی داریم؛ یک حکم واقعی اوّلی داریم، یک حکم واقعی ثانوی داریم؛ حکم واقعی اوّلی آن احکامی است که روی موضوعات مِن حیثُ هی‌هی رفته است (حکم واقعی ثانوی نه حکم ظاهری، صحبتش را کردیم و گفتیم که ارجاع اباحهٔ ظاهریه و احکام ظاهریه به احکام واقعیه است) یعنی وقتی شارع می‌گوید: «این کار را در مقام شک بکن»؛ یعنی من دارم می‌گویم؛ من به‌عنوان أنّی مولاک دارم این‌طور امر می‌کنم، خب این دیگر خودش حکم واقعی است؛ منتها حکم واقعی در ظرف شک است نه حکم واقعی در آن موضوع بما هوهو، آن حکم واقعی بما هوهو یک احکامی است که بر خود آن موضوع رفته است یا ابلاغ شده یا ابلاغ نشده است، آن بما هوهو است. حالا ما در ظرف شک چه تکلیفی داریم؟!

حدیث اطلاق و اعتبار الزام‌آور حکم عقل

تلمیذ: این اشکالی که شما فرمودید که اگر ما قائل بشویم به‌عنوان اوّلی برود این اظهار بدیهی

است و هیچ فایده‌ای ندارد، ما می‌خواهیم بگوییم که فایده‌اش همین است که به ما بگویند که واجب نیست عمل به ادراک مصالح و مفاسد بکنید، شما می‌توانید اینجا مطلق درآیید تااینکه نهی از شارع برسد.

استاد: اگر شارع نمی‌گفت ما همین کار را می‌کردیم، فرض کنید در اینجا می‌گوید: «هر شیئی مطلق است تااینکه نهی بیاید.» خب من هم می‌دانم که هر شیئی مطلق است تااینکه نهی بیاید.

تلمیذ: نه دیگر نمی‌دانیم.

استاد: چرا می‌دانم!

تلمیذ: شما یک احتمالی می‌دهید.

استاد: چه احتمالی؟!

تلمیذ: ما حتی گمان قوی می‌دهیم که خداوند مؤاخذه کند که: «آقا، شما که عقل داشتید که اینجا مفاسد را می‌فهمیدید!»

استحقاق مؤاخذه در صورت احراز مفسدهٔ ملزمه

استاد: اگر عقل، عقل منجِّز باشد، اگر عقل طوری باشد که به‌نحوی آن مفسده را ملزمه بداند که

ترک بشود، بله خداوند در آنجا بر همین عقل مؤاخذه می‌کند.

تلمیذ: ما می‌خواهیم بگوییم که نمی‌کند.

استاد: مؤاخذه می‌کند.

تلمیذ: روایت می‌خواهیم بگوییم که نمی‌کند.

استاد: چطور ممکن است روایت با عقل خلاف دربیاید؟!

تلمیذ: آن بحث دیگری است.

استاد: نه، اتفاقاً همین بحث است.

ناسازگاری برداشت مخالف عقل قطعی از روایت

به‌خاطر اینکه وقتی روایت می‌گوید: **«كُلُّ شَيءٍ مُطلقٌ حَتَّى يَرِدَ فيه نَصٌ»** آیا اگر راوی از امام سؤال می‌کرد که: «یابن رسول‌الله، در یک جایی من قطعاً به یک مسئله‌ای ازنظر عقلی پی می‌برم آیا به‌هیچ‌وجه من‌الوجوه مفرّی ندارد و یک بچهٔ سیزده‌ساله حاکم به این است، چه برسد به شما که اعقل عقلاء هستید!» حضرت می‌گوید: «نه‌خیر، منظور من از **"كلُّ شيءٍ مطلقٌ"** این است که شما

در آن مورد انجام بدهید»؟! این حرف‌ها چیست؟!

شمول نهی نسبت به الزام عقلی و شرعی

تلمیذ: پس نهی هم باید اعمّ از ورود شرع و ورود در مقام عقل باشد.

استاد: خب باشد.

تلمیذ: پس تصرف در نهی به‌وجود می‌آید.

مثال بلوغ دختران و نقش رشد عقلی در استحقاق عقاب

استاد: نه تصرف نمی‌خواهد، فرق نمی‌کند. اگر یادتان باشد در همان بحث بلوغ یک مسئله‌ای که مطرح بود،[1] اتفاقاً ما همین مسئله را خیلی مهم روی آن تکیه می‌کردیم؛ فرض کنید که دختر دوازده‌ساله که همه می‌گویند: «بالغ است و از نه‌سالگی هم بالغ است»، ما می‌گوییم که یک دختر دوازده‌ساله که اصلاً عقلش نمی‌رسد و عروسکش را به پدرش ترجیح می‌دهد و محبتش به یک مجسمه و عروسک از پدرش بالاتر است این دختر دوازده‌ساله را فرض کنید به‌خاطر ترک نمازی که می‌کند عذاب

---

۱ جهت اطلاع رجوع شود به رساله بلوغ دختران.

می‌کنند؟! این دختری که به مادرش می‌گوید: «یا باید برای من عروسک بخری یا من نماز نمی‌خوانم.» حالا مادر عروسک نمی‌خرد و او هم نماز نمی‌خواند. سه سال هم از بلوغش می‌گذرد و این به‌خاطر اینکه مادرش عروسک نخریده نماز نمی‌خواند!

آقای بقّال و قصاب محلّه می‌گویند: «این عقابش غیرحکیمانه است!» حالا این بقّال و قصاب یعنی مردم عوام بگویند که: «این عقابش لغو و سفیهانه است» آن‌وقت آن علاّمُ الغیوب و أعقلُ العقلاء و مدبِّرُ العقل بگوید که: «نه‌خیر، او را در جهنم می‌اندازم»؟! این آدم معمولی می‌گوید: «حتی زدن این دختر خلاف است!» بچهٔ دوازده‌ساله چه می‌فهمد نماز چیست؟! به‌خاطر یک عروسک نماز نمی‌خواند! آن‌وقت بگوییم که نه‌خیر آقا این از نه‌سالگی بالغ است و عقاب دارد؟! اگر از نه‌سالگی بالغ است بنابراین باید بگوید که عقاب دارد! اگر عقابش لغو و غیرحکیمانه است، پس واجب نیست.

تفاوت روایت آموزش نماز کودکان با وجوب

عقاب‌آور

منظور ما از وجوب همان‌طور که عرض کردم یک وقت جنبهٔ تنبیهی و تدبیری و اینها دارد، در آن صحبت نمی‌کنیم؛ امام می‌فرماید:

«ما از پنج‌سالگی پسران و دختران خودمان را به صلاة امر می‌کنیم.[1]»

بحث در وجوبی است که براساس مخالفتش عقاب است. این وجوب را ما وجوب می‌دانیم.

پیوند الزام به نماز با عقاب و حکم قضا

فلهذا بر همین قضیه هم خیلی مسائل بار می‌شود؛ فرض کنید اگر بپرسند که آقا ما در آن زمان نمازمان فوت می‌شد آیا شما حکم قضا می‌کنید؟! قضا در آنجایی است که الزام در آنجا باشد؛ اگر الزام هست پس عقاب هم هست، اگر ما با قاعدهٔ عقلی و با بدیهی عقلی عقاب را برمی‌داریم پس الزام را باید برداریم، دیگر حدّ فاصل در اینجا ندارد؛ یعنی یک دختر دوازده‌ساله عقاب نمی‌شود اما الزام در نماز است؟! نه نیست. این را عرض کردیم در آنجا که

---

۱ الکافی، ج ۳، کِتابُ الصَّلاةِ، بابُ صَلاةِ الصِّبیانِ و مَتَی یُؤخَذونَ بِها، ص ۴۰۹، ح ۱.

این الزام مربوط به پدر و مادر است؛ یعنی ابوین ملزم هستند به اینکه اینها را [امر به صلاة] کنند.

مثال غذای زیان‌آور و حجیت نهی عقلی

در مورد **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ حَتَّی یَرِدَ فیه نَصٌ»** همین را می‌گوییم؛ اگر یک مسئله‌ای باشد که مشکوک بین حلّیت و حرمت باشد، از آن طرف از نقطه‌نظر عقلی مفسدهٔ این برای شما محرز باشد آیا خوردنش حلال است؟! نهی، نهی عقلی است، من‌باب‌مثال طبیب به شما می‌گوید که: «در این اشکال هست، سمّ هست.» می‌گوییم: ما که نمی‌دانیم این فلس‌دار است، غیر فلس‌دار است، این ملحق به غنم است یا نیست؛ می‌گوید که: «از نقطه‌نظر تجربه الآن در این مرض هست و موجب هلاکت می‌شود.» شما می‌گویید که: «ما از ناحیهٔ شرع نسبت به این دلیل نداریم.» می‌گوییم که دلیل نداشته باشید عقل شما الآن به مفسده حکم می‌کند، وقتی حکم کرد، دیگر در اینجا ملزم است! اگر شما این را انجام بدهید درست مثل اینکه رسول خدا آمده و نهی کرده است و شما انجام دادید و هیچ فرقی

نمی‌کند! منظور از نهی، الزام است؛ یعنی نهی ملزم و حجّت شرعی.

نسبت حدیث اطلاق با ادلهٔ احتیاط

تلمیذ: پس دراین‌صورت با ادلّهٔ احتیاط هم مشکل پیدا نمی‌کند؟

استاد: نه‌خیر.

تلمیذ: بنابراین نهی را این‌طور معنا کنیم چون ادلّهٔ احتیاط ورود پیدا می‌کنند.

استاد: بله، اگر ما نهی را به معنای شرعی بکنیم، درست است.

تلمیذ: یعنی الزام بیاید، حالا الزام ولو اینکه از باب عقل باشد، ولو اینکه نهی‌ای نداشته باشد یا از باب شرع امر و نهی آمده باشد.

تقریر خوئی از تخصیص ادلهٔ احتیاط با حدیث اطلاق

استاد: بله، البته ورود پیدا می‌کند؛ ولی بسته به این است که ما این روایات را در چه موضوعی ناظر کنیم، ادلّهٔ احتیاط را در چه موضوعی ما ناظر کنیم. البته می‌گوید که برای دفع این قضیه خود مرحوم آقا به تقریر مرحوم آقای خوئی آمدند و فرمودند که:

«این از این باب با ادلّهٔ احتیاط معارضه نمی‌کند؛ به‌جهت اینکه این بر ادلّهٔ احتیاط وارد است؛ چون این روایت "كُلُّ شَيءٍ مُطلقٌ حَتَّى يَرِدَ فيه نَصٌّ" خاص است و ادلّهٔ احتیاط عام است و چون این ادلّه عام است، بنابراین این روایتِ خاص می‌آید و آن عام را تخصیص می‌زند.»

نقد تخصیص با توجه به قدر مسلم ادلهٔ احتیاط

البته من نمی‌خواستم این موضوع را بگویم. حالا جلسهٔ بعد صحبت می‌کنیم که در این مسئله اشکال هست و اشکال این است که شکی نیست که اصلاً اخباریین ادلّهٔ احتیاط را در مورد تحریم به‌کار می‌برند، پس اصلاً به شبههٔ وجوبیه کار ندارند. قطع مسلّم از ادلّهٔ احتیاط موارد حرمت است نه موارد الزام در ثبوت و مقام اثبات، بنابراین چه فرقی می‌کند که یک روایت عام باشد ولی قدر مسلّم آن در تحریم باشد، این روایت معارضه بکند با یک روایتی که فقط تصریح در نهی است؟ هردو در مورد نزاع و مانحن‌فیه و مورد مشترک با هم تعارض می‌کنند، نه در مورد خلاف. لذا اصلاً دیگر در اینجا بحث، بحث تخصیص و اینها نیست.

مثال اکرام علما و نقض غرض در اخراج قدر مسلم

من‌باب‌مثال مولا «أكرم العلماء» می‌گوید و منظورش از أكرم العلماء علمایی است که اتقیا هستند، مثلاً اتقیا از علما هستند، بعد یک خبر خاص

دیگری می‌آید می‌گوید که: «لا تکرم الأتقیاء من العلماء!» آدم تعجب می‌کند! اصلاً حالا اگر می‌گفتی: «لا تُکرم الفُسّاق من العلماء»، ملاک در اینجا مشخص بود، علما هم شامل اتقیا و فسّاق هستند و با روایت «لا تُکرم الفُسّاق» تخصیص می‌زنیم آن علمایی که عام است و آن را منحصر به موارد اتقیا می‌کنیم، حالا اگر مورد خاص ما اصلاً اتقیا بود، «لا تُکرم الأتقیاء مِنَ العلماء»، این نقض غرض امر مولا می‌شود، چون منظور مولا این است که: «اتقیا از علما را اکرام کن!»

تعارض در موارد حرمت به جای تخصیص

به‌صرف اینکه یک چیزی عام است شما نیایید با خاص آن عام را تخصیص بزنید... هم شامل موارد وجوب می‌شود و هم شامل موارد حرمت می‌شود؛ ولی قدر مسلّم از روایات احتیاط، حرمت است و اگر حرمت را از روایات احتیاط بیرون بکشید، روایات احتیاط دیگر فایده‌ای ندارند! چون خود اخباریین هم قبول ندارند و در موارد وجوب قائل به احتیاط نیستند. بنابراین ما بین اینها نمی‌توانیم تخصیص بزنیم چون بین اینها معارضه واقع می‌شود

نه‌اینکه بین اینها مسئلهٔ تخصیص وارد می‌شود.

حکم عقل و گسترهٔ قاعدهٔ لاضرر

تلمیذ: ما اصلاً نهی عقلی داریم؟! نهی عقلیه براساس یک مفسده است دیگر.

استاد: بله.

تلمیذ: براساس قواعد فقهی لاضرر و... ؟

استاد: حالا فرض کنید که ما قاعدهٔ لاضرر نداشتیم، اگر ما اصلاً قاعدهٔ لاضرر نداشتیم (اصلاً خود لاضرر هم عقلی است، لاضرر هم ارشاد حکم عقل است)آیا عقل حکم به حرمت ضرر نمی‌کند؟! حکم عقلی داریم. خیلی از احکام ما عقلی است؛ بر همین اساس دایرهٔ احکام شرعی را با احکام عقلی توسعه و تضییق می‌کنیم؛ در ضرر دایره را بسته به دایرهٔ حکم عقل می‌کنیم و عقل در هرجا که ضرر را سرایت می‌دهد ما به همان اندازه هم حکم به لاضرر می‌کنیم.

تفاوت ناتوانی عقل در ادراک با مخالفت عقل و شرع

تلمیذ: یعنی در جایی نداریم که مثلاً نهی عقلی

با نهی شرعی منافات داشته باشد؟!

استاد: حالا بعضی جاها که عقل نمی‌فهمد یک بحث دیگر است.

اللهم صل علی محمد و آل محمد